

『縁起経釈』「触支」における世親の認識の構造

——前五識と意識の生起に対する世親の解釈——

中 島 正 淳

1. はじめに

世親によって著された『縁起経釈』(PSVy)は、世親の思想的変遷、および経部の思想を解明する上で、重要な意義をもつことが指摘されている¹⁾。しかし、難解な蔵訳のみが完訳として現存する²⁾ということもあって、『縁起経釈』のすべての支分が十分に解明されている、とは言えないのが現状である。そこで今回は、認識の問題とも関わりの深い、『縁起経釈』の「触支」について検討することにした。

『縁起経釈』の「触支」を扱った研究に、莊 2013a がある。莊 2013a は、『縁起経釈』の「触支」を翻訳するとともに、その解説を付している。しかし、この研究では、あくまでも翻訳が中心にあり、一つひとつの議論を詳細に分析していない。また、前五識と意識の生起に対する世親の解釈についても、それを世親の説とは見なしていない³⁾。ゆえに、『縁起経釈』の「触支」が完全に解明されているとは言い難く、なお再考の余地がある。

では、『縁起経釈』「触支」における世親の認識の構造とは、いかなるものであるか。また、その認識の構造は、毘婆沙師・経部・瑜伽行派のいずれの立場

1) この点に関する先行研究として、松田 1982c, 1984a 等を参照。

2) ただ本庄 1989 によって、『縁起経釈』と『決定義経註』との対応句が指摘されたことは重要である。これにより、蔵訳のみが完訳として現存する『縁起経釈』に対し、一部ではあるが、『決定義経註』からも梵文を回収することができるようになった。

3) この点に関しては後述する。

の解釈であろうか。

そこで本稿では、前五識と意識の生起に対する世親の解釈について、徳慧の『縁起経釈註』(PSVyT)をも援用して検討する。それにより、『縁起経釈』「触支」における世親の認識の構造を明らかにしたい。

2. 『縁起経釈』「触支」の科段

『縁起経釈』「触支」では、「触」(sparśa)は「六触身」や「三者の和合」といった点から詳しく解説される。その「触支」の解説は、徳慧の PSVyT によれば、以下の十項目に要約される⁴⁾。

	和訳	蔵訳	還梵
①	分類の設定	rab tu dbye ba rnam par gzhag pa	*prabheda-vyavasthāna
②	作用の設定	byed pa rnam par gzhag pa	*kāritra-vyavasthāna
③	所信の設定	yid ches par bya ba rnam par gzhag pa	*pratyeta-vyavasthāna
④	種類の区別の設定	rigs tha dad par can rnam par gzhag pa	*jātibheda-vyavasthāna
⑤	心所としての設定	sems las byung ba yin par rnam par gzhag pa	*caitasika-vyavasthāna
⑥	主要な縁の設定	gtso bo'i rkyen rnam par gzhag pa	*pradhānapratyaya-vyavasthāna
⑦	他の縁の意趣の設定	rkyen gzhan gyi bsam pa rnam par gzhag pa	*anyapratyayābhiprāya-vyavasthāna
⑧	完全な縁の設定	rkyen yongs su rjogs pa rnam par gzhag pa	*parisamāptapratyaya-vyavasthāna
⑨	決択の設定	rnam par nges pa rnam par gzhag pa	*viniścaya-vyavasthāna
⑩	和合の設定	'dus pa rnam par gzhag pa	*saṃnipāta-vyavasthāna

この科段のうち、⑨と⑩の項目では「和合」(saṃnipāta)の解釈をめぐる議論となるが、それは『俱舍論』「世間品」における「和合」の解釈を踏まえた上で、構成されていると思われる。そこで、『縁起経釈』「触支」の考察に先立ち、まずは『俱舍論』「世間品」に説かれる「和合」の解釈を概観しておきたい。

4) PSVyT D. 163b3–164a1, P. 196b5–197a5.

3. 毘婆沙師の認識の構造と「和合」の解釈

『俱舍論』「世間品」では、まず毘婆沙師の認識の構造と「和合」の解釈との矛盾が指摘される⁵⁾。以下の通りである。

AKBh 143, 2-4:

yuktaṃ tāvat pañcānām indriyāṇām arthavijñānābhyāṃ saṃnipātaḥ / saḥajātīvāt /
manaindriyasya punar niruddhasyānāgatavarttamānābhyāṃ dharmamanovijñānā-
bhyāṃ kathaṃ saṃnipātaḥ /

ともあれ、「眼等の」五根が「それぞれの」境と識と和合するというのは理に適う。同時に生じるからである。しかし、「直前に」滅び去った意根が、どうして未来の法と現在の意識と和合するというのか。

周知の通り、有部では、根・境・識の三者が和合することによって、認識が成立する⁶⁾。そこで世親は、認識成立の根拠となる「和合」(saṃnipāta)の意味を問う。すなわち、「和合」の意味が「同時生起」である場合、五つの三者(眼根・色・眼識～身根・所触・身識)は、すべて「現在」の一刹那に同時生起するから問題はない⁷⁾。

しかし、第六の三者(意根・法・意識)に関しては、「二心並起」を否定したのと、十八界における意識の拠り所(眼界)を成り立たせるために、意根を「過去」とし、意識を「現在」と想定する⁸⁾。そして、意根と意識は「三世」(過去・未来・現在)と「非世」(涅槃等)のすべての法を所縁とすることか

5) 『俱舍論』「世間品」における当該箇所議論については原田 1997 に詳しい。

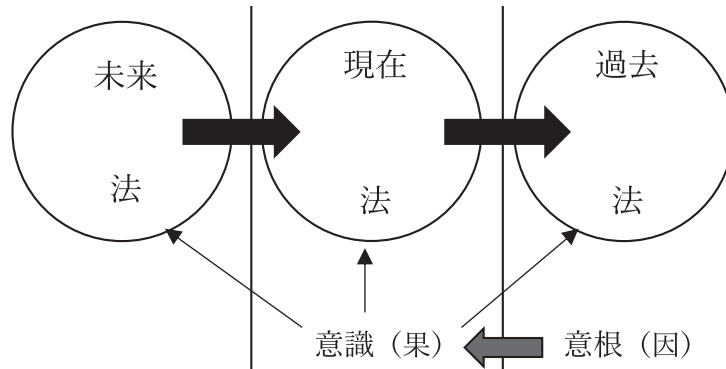
6) 有部では、「人経」(Maṇusyakasūtra) の記述に基づくからである。Cf. 本庄 (2014a, 270-273) AKUp [2079] また、有部の三世実有説の教証と理証については本庄 1982e に詳しい。

7) AKBh 15, 22-23.

8) 毘婆沙師の場合は、過去に滅した法も実在するため、「過去」の意根を想定したとしても、何ら問題はないのである (AKBh 11, 20-25)。また、有部が二心並起を否定した点については船山 2000 を参照。

ら⁹⁾、第六の三者は、生起する時間がそれぞれ異なる。

【図1】 意識の生起に対する毘婆沙師の解釈



したがって、毘婆沙師の認識の構造では、「和合」(saṃnipāta)の意味が「同時生起」(sahajātva)であることはありえないと考えて、以上のような問いが立てられたのである。『俱舍論』「世間品」では、その問いに対する毘婆沙師の答論として、二通りの解釈が紹介されるのみであり¹⁰⁾、世親自身の解釈は述べられない。

では、世親自身は「和合」(saṃnipāta)の意味をいかに解釈し、また前五識と意識の生起をどのように解釈したのであろうか。そこで次に、『縁起経釈』「触支」を検討しよう。

9) AKBh 15-16, 25-1. また、有部とシュリーラータの意根の解釈については加藤（1989, 271-284）を参照。

10) 毘婆沙師の答論は以下の通りである。

AKBh 143, 4-5 :

ayam eva teṣāṃ saṃnipāto yaḥ kāryakāraṇabhāvaḥ / ekakāryārtho vā saṃnipātārthaḥ / sarve ca te trayo 'pi sparśotpattau praguṇā bhavanti /

①「因果関係」それこそが、それら〔三者〕の「和合」である。②あるいは、〔触と一つの結果〔を生む〕という意味が「和合」の意味である。それら三者ともすべてが、触を生ぜしめるために、効力を発揮するのである。

これを世親の見解ではなく、毘婆沙師の解釈と見なす根拠は、以下の『順正理論』の記述である。

『順正理論』[T. 29, 505a14-16] :

雖第六三有各別世，而因果相屬故，和合義成。或同一果是和合義，雖根境識未必俱生，而觸果同故，名和合。

4. 『縁起経釈』「触支」における世親の認識の構造

4. 1. 前五識の生起に対する世親の解釈

まずは「和合」(saṃnipāta)の意味と前五識の生起に対する世親の解釈から検討する。『縁起経釈』「触支」において、世親は次のように述べる。

PSVy D. 33a5–6, P. 37b5–7. Cf. 莊 (2013a, 45–46) :

'dus pa'i don ni rgyu dang 'bras bu'i dngos po kho na yin la / gsum 'dus pa yang lhan cig pa'am / rim gyis drug po'i gsum rnams ji ltar rigs par 'byung ba yin na lhan cig 'byung ba ji ltar rgyu dang 'bras bu'i dngos po yin te / gcig la gcig rgyu nyid kyang ma yin te / ji ltar grib ma dang myu gu bzhin no //11)

和合 (saṃnipāta) の意味は、ただ因果関係のみ (*kāryakāraṇabhāva eva) であって、三者の和合も同時に、あるいは経時に、六つの三者が、理に応じて (*yathāyogam) 生じるならば、同時に生じるものが因果関係となる通り (*yathākāryakāraṇabhāva) である。しかし、相互に因 (*anyonyahetutva) となるのではない。たとえば、影と芽 (chāyāṅkura) のごとくである。

以上の『縁起経釈』の記述に対して、まず莊 (2013a, 45–46) は、これを世親の解釈とは見なしていない。また、莊 2013a は下線部で示した箇所を「同時に生じることが、どうして因と果の関係であるか」と翻訳しており、蔵訳 ji ltar rgyu dang 'bras bu'i dngos po の ji ltar を疑問詞 *katham と理解したようである。それによって、莊 2013a はこの文章全体を同時に生じるものの間には「因果関係」が成立しないという文意で理解している。

蔵訳からは、莊 2013a のような理解も充分可能である。しかし、ここで訳出したように、筆者は蔵訳 ji ltar rgyu dang 'bras bu'i dngos po が *yathākāryakāraṇa-

11) 以下、本稿で紹介する蔵訳テキストについては、D. と P. とを逐一对照したが、いちいち注記しない。いずれ全文を紹介する機会があれば、その時には正確を期したい。

bhāva という Avyayībhāva の合成語であったと想定する。その場合、莊 2013a とは異なり、この文章は、同時に生じるものの間にも「因果関係」が成立するという文意となる。

では、世親は同時に生じるものの間にも「因果関係」を認めていたのであろうか。そこで、まずは当該箇所に対する徳慧の PSVyT を確認したい。

PSVyT D. 162a7–162b3, P. 195a7–195b3:

'dus pa'i don ni rgyu dang 'bras bu'i dngos po kho na yin la / gsum 'dus pa yang lhan cig pa'am zhes rgyas par 'byung ba ni slob dpon gyi yin no // ji ltar rigs par 'byung ba zhes bya ba ni lngo po'i gsum rnams ni lhan cig 'byung ngo // drug pa'i ni rim gyis so // ji ltar grib ma dang myu gu bzhin no zhes bya ba ni ci zhig ce na / rgyu dang 'bras bu'i dngos po lhan cig 'byung ba yin du zin kyang gcig la gcig rgyu nyid ma yin te / myu gu ni grib ma'i rgyu yin te / de lhan cig 'byung ba yin du zin kyang / de rgyur byas pa'i gzugs yin pa'i phyir dang / rang gi rten 'byung ba chen po dang dus tha dad pa med pa'i phyir te / myu gu'i rgyu ni grib ma ma yin no // de ltar na re zhig lnga po'i gsum rnams lhan cig 'byung du zin kyang rgyu dang 'bras bu yin gyi / gcig la gcig rgyu nyid ni ma yin no zhes bsgrubs pa yin no //

和合 (saṃnipāta) の意味は、ただ因果関係のみ (*kāryakāraṇabhāva eva) であって、三者の和合も同時に、あるいは云々とは、軌範師 (世親) の〔説〕である。理に応じて (*yathāyogam) 生じるとは、五つの三者は同時に生じる。第六の〔三者〕は経時に〔生じる〕。たとえば、影と芽 (chāyāṅkura) のごとくであるとは何か。因果関係 (*kāryakāraṇabhāva) は同時に生じるものであっても、相互に因 (*anyonyahetutva) となるのではない。芽は影の因である。それ (影と芽) は同時に生じるものであっても、それ (芽) は所造色 (*upādāyarūpa) であるから、そして〔所造色は〕自らの所依である大種 (*mahābhūta) と時間を異にすることはないから、芽の因は影ではない。そうであれば、まず五つの三者は同時に生じるものであっても、因と果〔の関係〕であって、相互に因となるのではない

ということが成立した。

PSVyT では、先の『縁起経釈』の記述が軌範師（世親）の説であると註釈される。そのため、まずこれが世親の解釈であることがわかる。

世親は「和合」の意味を「因果関係」（*kāryakāraṇabhāva）のみであると規定する。ここでは、徳慧によって五つの三者は同時に生じると註釈される。その上で、同時に生じるものの間にも「因果関係」が成立することの喩例として、影と芽が挙げられる。世間一般に、影と芽とは同時に生じるものであり、「先に芽があつて、後に影が生じる」というような前後関係を示すものではない。芽は同時に生じる影の因である。

しかし、芽の因は影ではない。なぜなら、芽は大種所造色であるから、自らの所依である大種とは時間を異にしない¹²⁾。ゆえに、芽の因は大種であるから、「大種→芽→影」という一方向の「因果関係」になると説明されるのである。それと同様に、五つの三者は同時に生じるものであっても、根・境が識の因となり、識がそれら二者の果となることで、一方向の「因果関係」になるというのである。

このように世親が相互に因となることを認めなかった背景には、有部の「俱有因」（sahabhūhetu）との関係が考えられるが¹³⁾、以上の徳慧の註釈によれば、少なくとも世親が同時に生じるものの間にも「因果関係」を認めていたのは明らかである。

また、『五蘊論』の安慧註や『唯識三十頌』の安慧註においても、「触」は「因果関係」（kāryakāraṇabhāva）という語を用いて説明される¹⁴⁾。このことか

12) 大種は、五つの点で所造色の因となる（AKBh 102, 21–103, 1）。また、四大種と大種所造色との関係を含む有部の極微論については佐々木 2009 に詳しい。

13) 「俱有因」は教証ではなく、教証に基づくならば、「二者（根と境）に依って識が生じる」というように、一方向の「因果関係」しか説かれなければならないからである。『俱舍論』「世間品」の「受支」の解説にも同様の議論がなされる（AKBh 145, 3–10）。Cf. 楠本（2007, 260–267）。また、「俱有因」をめぐる議論に関しては箕浦 2004 に詳しい。

14) PSkV 34, 13–35, 4. TrBh 54, 16–56, 7. また、安慧の「触」（sparśa）の解釈については、瀧川 2008 を参照。

ら、世親は五つの三者を同時生起するものであっても、「因果関係」になると認めていたと言えよう¹⁵⁾。

4.2. 意識の生起に対する世親の解釈

では一方で、世親は意根・法・意識の三者については、どのように解釈したのであろうか。経時に生じるものの間にも「因果関係」は成立するのであろうか。そこで次に、意識の生起に対する世親の解釈を検討したい。『縁起経釈』「触支」において、世親は次のように述べる。

PSVy D. 33a6–33b, P. 37b7–38a1. Cf. 莊 (2013a, 46) :

rim gyis byung ba yang ji ltar rgyu dang 'bras bu'i dngos po yin / 'bras bu'i dus na rgyu yod pa ma yin no zhe na / ji ltar sa bon dang myu gu bzhin no // de 'gag pa dang skye ba gnyis dus mtshungs pa yin pa'i phyir te / sranga mda'i mthon dman bzhin no // dngos po med pa sngon du song ba'i 'bras bu yin par ji ltar mi 'gyur zhe na / ji ltar rgyu med pa de dang 'bras bu dus mnyam pa'i phyir ro /

経時に生じるものも、因果関係 (*yathākāryakāraṇabhāva) となる通りである。果（意識）の〔存する〕時点には、因（意根）は〔すでに〕存在しないと言うならば、種子と芽のごとくである。そ〔の種子〕の消滅と〔芽の〕生起との二者は時点を等しくするからである。天秤棒の下降と上昇との〔二者が時点を等しくする〕ごとくである (*tulādaṇḍanāmonnānavat)。どうして無体 (*abhāva) を先とした結果にならないのかと言うならば、その因（意根）の無体と果（意識）〔の生起〕とは同時だからである。

PSVyT D. 162b3–5, P. 195b3–5 :

da ni drug pa'i gsum gyi dbang du byas nas / rim gyis 'byung ba yang ji ltar

15) 従来、世親が心・心所の同時生起を認めていたか否かについては、『俱舍論』「世間品」の分析に基づき、加藤（1989, 217–222）によって、「世親は同時生起を認めていた」という仮説が立てられていた。以上の『縁起経釈』の記述は、その加藤 1989 の傍証にもなると考える。

rgyu dang 'bras bu'i dngos po yin / 'bras bu'i dus na rgyu yod pa ma yin no
zhe na zhes smras so // ji ltar sa bon dang myu gu rim gyis byung yang rgyu dang
'bras bu yin la / myu gu'i dus na sa bon yod pa yang ma yin pa bzhin no // ci'i
phyir zhe na / de'i phyir de 'gag pa dang skye ba gnyis dus mtshungs pa yin
pa'i phyir te zhes smras te / sa bon 'gag pa dang / myu gu skye ba gnyis dus
mtshungs pa'i phyir zhes bya ba'i don te / sa bon 'gag pa'i dus gang yin pa nyid
myu gu skye ba'i dus nyid de yin no //

今度は第六の三者（意・法・意識）を念頭に置いて、経時に生じるものも、因果関係（*yathākāryakāraṇabhāva）となる通りである。果（意識）の〔存する〕時点には、因（意根）は〔すでに〕存在しないと言うならばと言った。たとえば、種子と芽とは、経時に生じてても因と果であり、芽（果）の〔存する〕時点には、種子（因）が〔すでに〕存在しないごとくである。どうして〔種子と芽とは、経時に生じてても因と果である〕かというので、それ故に、そ〔の種子〕の消滅と〔芽の〕生起との二者は時点を等しくするからであると言った。種子（因）の消滅と芽（果）の生起との二者は時点を等しくするからという意味である。種子が滅する時点が、そのままその芽が生起する時点である。

以上の『縁起経釈』の記述についても、莊（2013a, 46）は世親の解釈とは見なしていない。しかし、PSVyTによれば、意根・法・意識の三者に対する世親の解釈であることは明らかである。

『縁起経釈』においては、世親も有部と同様に、「二心並起」を否定している¹⁶⁾。そのため、第六の三者は同時ではなく、経時に生じるとされる。その上で、経時に生じるものの間にも「因果関係」が成立することの喩例として、種子と芽が挙げられる。

世間一般に、種子と芽とは経時に生じるものであり、芽（果）が生じた時点には、種子（因）はすでに存在しない。しかし、芽は種子から生じるのである

16) PSVy D. 32b4–7, P. 37a2–7.

から、「因果関係」となり得る。それと同様に、意根（因）と意識（果）とは経時に生じるものであり、意識（果）が生じた時点には、意根（因）はすでに存在しなくとも、「因果関係」になるというのである。

ただし、世親は毘婆沙師のように、すでに滅した「過去」の意根が因となって、「現在」に意識を生ぜしめるというのではない。なぜなら、すでに滅した「過去」の意根が、意識を生ぜしめることに対して効力を発揮すると解釈した場合、「現在有体・過未無体説」を主張する世親の立場と矛盾してしまうからである¹⁷⁾。

そこで世親は、天秤棒の喩例¹⁸⁾を挙げて、意根の消滅と意識の生起とを説明する。世間一般に、天秤の二つの棒は、下降と上昇との時点を等しくする¹⁹⁾。すなわち、天秤の一方が下降すると同時に、もう一方が上昇する。それと同様に、意根と意識の関係についても、意根が消滅すると同時に、意識が生起するというのである²⁰⁾。

17) 周知の通り、『俱舍論』『随眠品』において、世親は経部の「現在有体・過未無体説」の立場から、有部の「三世実有説」を否定した（AKBh 299, 16-29）。また、その教証として引用される『勝義空性経』の解説については松田 1984d、宮下 1986 を参照。

18) 莊 (2013, 46) は、「秤の低昂の同時関係を種子と芽で喩えることは、世親が瑜伽行派の学説を依用して『縁起経釈』に導入したものと考えられる」と言及するが、同氏はその典拠を挙げていない。確かにこの天秤棒の喩例自体は『瑜伽師地論』『意地』における「中有」の説明で用いられる（YBh 18-19, 21-2）。ゆえに、世親は『瑜伽師地論』において、中有の説明に用いられていた「天秤棒の喩例」を、意根と意識の生起の間にも応用したのであり、そこに世親の独自性もあると言えよう。

19) この天秤棒の喩例は難解であるため、『俱舍論』に対する満増の註釈を参考に理解した。
LA P. 331b8-332a2; D. 281b5-6:

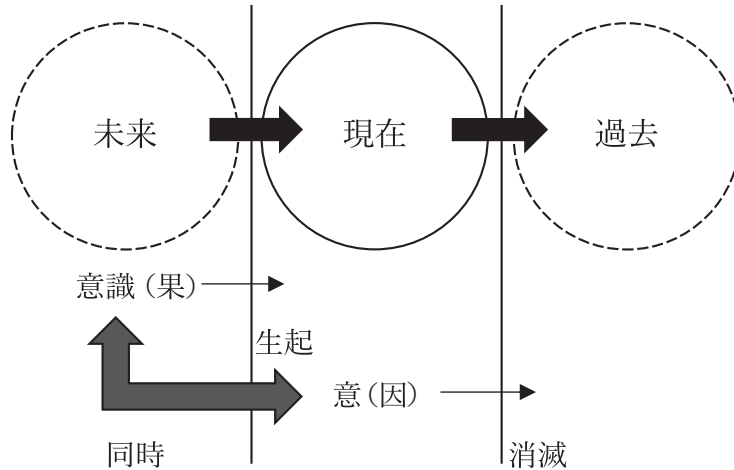
sa bon dang myu gyu 'gag pa dang skye ba'i tshul du zhes bya ba la / skad cig ma gcig kho na la sa bon 'gag cing myu gu skye ste / ji ltar srang mda' gnyis cig car mtho na dman du 'gyur ba de bzhin du cig car 'gag pa dang skye bar 'gyur ro //

種子が消滅すると〔同時に〕芽が生起する道理によりという場合、同一刹那に種子が消滅して、芽が生起する。天秤の二つの棒が同時に下降し上昇するのと同じように、同時に消滅し生起する。

20) 意識の生起に対する世親の解釈は、経部師シュリーラータの解釈とは全く異なることも注目に値する。シュリーラータは、有部と同様に、無間滅の意根を認め、「過去」の意根が意識を生ぜしめると解釈する。しかし、その過去の意根が意識の因となり得る根拠には「随界説」がある。シュリーラータは「随界説」を根拠にして、その過去の意根も「随界」として自らの相続中に保持されているから、意識に対して効力を与えると解釈する。それによって、自らの「現在有体・過未無体説」とも矛盾しない意識の解釈を立てるので

つまり、効力を発揮するものは「現在」にある法のみであるという立場から、「現在」の意根が意識を生ぜしめることに対して効力を発揮し、その意根が消滅すると同時に、「未来」の意識が「現在」に生起すると解釈したのである²¹⁾。

【図2】 意識の生起に対する世親の解釈



したがって、世親は意根を「現在」とし、意識を「未来」と想定し、異なる時間にある意根の消滅と意識の生起とが同時であると解釈した。それによって、「現在有体・過未無体説」の立場とも矛盾しない、「異時因果同時説」ともいふべき新たな学説を立てたのである²²⁾。

ある（拙稿 2019, 119–139）。ゆえに、両者の相違点は、すでに滅したものであっても因となり得るか否かであり、シュリーラータは「随界説」を根拠に因となり得ると見なしたのに対し、世親はすでに滅したものは因となり得ないという立場をとった。

21) この意根と意識の関係は、『俱舍論』「根品」の「滅尽定」の称友の註釈とも対応すると思われる。

AKVy 167, 11–13:

na samanāntaraniruddhasyāstitvaṃ brūmaḥ api tu vartamānaṃ cittam ātmano 'nyacittahetubhāvaṃ vyavasthāpya nirudhyate 'nyac cotpadyate tulādaṇḍanāmonnāmavat /
我々は、等無間滅〔の心〕が存在するとは言わないけれども、現在の心が、自身とは別の心の因性を設定してから滅し、そして別の心が生起する。天秤棒の下降と上昇とのごとくである。

22) この意識の生起に対する世親の解釈は、『成唯識論』の因果の相続（『成唯識論』[T. 31, 12c15–21]）や、『唯識三十頌』の安慧註の転変説にも応用されている可能性がある。

TrBh 16, 1–2:

ko 'yaṃ pariṇāmo nāma / anyathātvam / kāraṇakṣaṇanirrodhasamakālah kāraṇakṣaṇavilakṣaṇaḥ kāryasyātmalābhah pariṇāmah /

「転変」と呼ばれるこれは何か。異なった状態になることである。〔すなわち〕原因

森山 1996 によれば、この天秤棒の喩例を援用した「異時因果同時説」は、中観派や外教の諸文献中に「経部の理論」として引用されるという²³⁾。このことから、『縁起経釈』「触支」における世親の認識の構造は、「経部の理論」として後代にまで伝わったことがうかがえる。

4.3. 小 結

以上、『縁起経釈』「触支」における世親の認識の構造を検討した。明らかになった点を整理すれば、以下の通りである。

1. 世親にとって「和合」の意味は、「因果関係」(*kāryakāraṇabhāva)のみである。
2. 世親は五つの三者を「同時生起」するものであって、一方向の「因果関係」になると見なした。
3. 第六の三者に関しては、「二心並起」を認めない以上、経時に生じるとしながらも、毘婆沙師のように「過去」の意根を想定せず、「現在」の意根が消滅すると同時に、「未来」の意識が「現在」に生起するという「異時因果同時説」を主張した。
4. この意識の生起に対する世親の解釈の背景には、経部の根幹思想である「現在有体・過未無体説」がある。世親は「現在有体・過未無体説」の立場と矛盾しないように、意識の生起も解釈したのだと考えられる。

の刹那が消滅すると同時に、原因の刹那とは異なって、結果が自体を得ることが「転変」である。

ここでは原因の刹那が消滅すると同時に (samakāla)、原因の刹那とは異なって、結果が自体を得ることが「転変」であると述べられる。ここには天秤棒の喩例こそ見られないが、『縁起経釈』における意識の生起の解釈が応用されている可能性がうかがえる。

- 23) ただし森山 1996 は、この「経部の理論」として引用される天秤棒の喩例を援用した因果論を称友の見解と見なし、称友の年代を550年前後と推定する。しかし、『縁起経釈』「触支」において、天秤棒の喩例を用いた因果論が世親によって用いられていることから、550年前後という称友の年代設定に関しては、再考の余地があると思われる。むしろ、中観派や外教の諸文献中に「経部の理論」として引用される因果論は世親 (ca. 400) の見解と見なすべきであろう。

5. 『縁起経釈』における「種子説」

5.1. 意根のもつ「因性」という能力

さて、この世親の「異時因果同時説」を成り立たせる背景には、意識を生ぜしめる意根のはたらきが重要となる。『縁起経釈』「触支」において、世親は意根を次のように規定する。

PSVy D. 33b1–2, P. 38a1–3. Cf. 莊 (2013a, 46–47) :

re zhig yid ni yid kyi rnam par shes pa'i rgyu'i dngos po yin par rigs te / sa bon dang myu gu bzhin yin no // gang 'das nas yun ring du lon pa'am / ma 'ongs pa'i chos rnam la yid gzhan dag ji ltar rgyu'i dngos por 'gyur zhe na / de'i dbang gis de skye ba'i phyir ro // de lta ma yin na chos rnam de'i dmigs pa tsham yin par 'gyur te / gal te skyes la 'gags pa dang phyis 'byung bar 'gyur ba dag 'byung bar 'gyur ba'i rkyen rnyed pa yod pa ma yin na / de dag la rnam par shes pa 'di skye bar mi 'gyur ro //

ともあれ、意 (manas) は意識 (manovijñāna) の因性 (*hetubhāva) とし、て理に適う。種子と芽のごとくである。およそ、過ぎ去って長らく経過した〔諸法〕、あるいは未だやってこない諸法に対して、〔意識とは〕異なる諸々の意が、どうして因性 (*hetubhāva) となるかと言うならば、それ (意) の力によって、それ (意識) が生じるからである。そのよう〔に意の力によって、意識が生じるの〕でないならば、諸法は、それ (意根) の所縁 (*ālambanamātra) のみとなるであろう。もしすでに生じて滅した〔諸法〕と、後になって生じるであろう〔諸法〕とが、生じることになる縁 (意) を見出し得ないのであれば、それらに、この識 (意識) が生じることはあるまい²⁴⁾。

24) 当該箇所に対する徳慧の註釈は以下の通りである。

PSVyT D. 162b6–163a2, P. 195b7–196a2:

gang 'das nas yun ring du lon pa'am / ma 'ongs pa'i chos rnam dag ces bya ba ni gang

『俱舍論』「随眠品」において、すでに述べられる通り、意根は意識を生み出す条件であり、諸法は意識にとって単なる所縁（*ālambanamātra*）に過ぎない²⁵⁾。ここでは、意根は新たに意識の「因性」（**hetubhāva*）であると述べられる。すなわち、過ぎ去って長らく経過した諸法（過去法）や、未だやってこない諸法（未来法）に対して、意識が生じるのは、意根のもつ「因性」という能力によるというのである。

5.2. 『縁起経釈』における「種子説」

そして、この意識の生起の解釈で用いられた「因性」（**hetubhāva*）という語こそが、経部の「種子説」（*bija*）を表すものであると考える²⁶⁾。『縁起経釈』「行支」において、世親は「種子説」を次のように規定する。

PSVy D. 14a6–7, P 15b4—5 :

'das nas yun rin du lon pa dang 'ongs pa dag go // **de'i dbang gis de skye ba'i phyir ro zhes bya ba ni yid kyi bdang gis de skye ba'i phyir te / yid kyi dbang gis yid kyi rnam par shes pa de skye ba'i phyir ro // de ltar ma yin na chos rnams de'i dmigs pa tsam yin par 'gyur ro // dmigs pa tsam yin par ji ltar 'gyur zhe na / de'i phyir gal te de skyes la 'gags pa dang / 'phyis 'byung bar 'gyur ba dag ces smras te gang 'gags nas yun ring du lon pa dang / ma 'ongs pa de dag la 'byung bar 'gyur ba'i rkyen rnyed pa yod pa ma yin na de dag la rnam par shes pa 'di skye bar mi 'gyur ro zhes bya ba ni mi skye bar 'gyur ro zhes bya ba yin no //**

およそ、過ぎ去って長らく経過した〔諸法〕、あるいは未だやってこない諸法とは、およそ、過ぎ去って長らく経過した〔諸法〕と未だやってこない〔諸法〕と〔いう Dvandva の合成語〕である。それ（意）の力によってそれ（意識）が生じるからであるとは、意の力によってそれが生じるからである。〔すなわち〕意の力によって、その意識が生じるからである。そのよう〔に意の力によって、意識が生じるの〕でないならば、諸法は、それ（意根）の所縁（**ālambanamātra*）のみとなるであろう。どうして、〔諸法は意根の〕所縁のみとなろうかというので、それゆえに、もし、すでに生じて滅した〔諸法〕と、後になって生じるであろう〔諸法〕とがと言ったのであって、およそ、すでに滅してから長らく経過したものと未来のものというそれらに、生じることになる縁（意）を見出し得ないのであれば、それらに、この識（意識）が生じることはあるまいとは、生じないであろうというのである。

25) AKBh 299, 12–14.

26) その根拠は、以下の AKVy の記述である。

AKVy 230, 21–22: *tasya bījabhāvopagamanād iti tasya phalasya hetubhāvopagamanād ity upamā sautrāntika-prakriyaiṣā / kvacit pustake nāsty evampāṭhaḥ / Cf. 兵藤（1980, 71）.*

sa bon zhes bya ba 'di ci zhe na nus pa'i bye brag yin no // nus pa zhes bya ba de
chos gang zhe na / rgyu'i dngos po yin no / dper na 'bu'i 'bras bu ni rkyen gyi bye
brag sa gzhi dang thal ba dang chu la sogs pa la ltos nas myu gu'i rnam par skye
bar 'gyur ba'i rgyu'i dngos po ni sabon zhes bya'o //

種子というこれは何か (**kiṃ idaṃ bījaṃ nāma*)。特殊な能力 (**śaktiviśeṣa*)
である。能力 (**śakti*) というそれはいかなる性質 (*dharma*) であるか。
因性 (**hetubhāva*) である。たとえば、穀物という結果 (**vrīhiphala*) は、
土壌・肥料・水などの特定の縁 (**pratyaaviśeṣa*) を考慮するが、〔穀物
の〕芽を生じることになる因性 (**hetubhāva*) が「種子」と呼ばれるごと
くである。

ここでは、「種子」(*bīja*) が「特殊な能力²⁷⁾」(**śaktiviśeṣa*) と規定された上
で、さらにその能力 (**śakti*) が「因性」(**hetubhāva*) に言い換えられている。

喩例を見れば明らかな通り、穀物という結果は、土壌や肥料や水などの特定
の縁を考慮するが、穀物の芽を生起することになる因性 (**hetubhāva*) が「種
子」と呼ばれるとされる。

この喩例は、前述の意識を生じることに対して「因性」(**hetubhāva*) をも
った意根の記述とも対応する。すなわち、意根は意識を生み出すための「因
性」(**hetubhāva*) という能力を有しているからこそ、意識を生ぜしめること
ができるというのである。

27) 『俱舍論』「根品」では、「種子説」は次のように規定される。

AKBh 64, 4–6:

kiṃ punar idaṃ bījaṃ nāma / yan nāmarūpaṃ phalotpattau samartham sāksāt pāraṃparyeṇa vā /
では、「種子」というこれは何か。それは直接的に、或いは間接的に結果を生じること
に対して、能力を持つ名色である。

兵藤 1980 によれば、『俱舍論』において、世親は種子 (*bīja*) と種子性 (*bījabhāva*) と
を使い分けており、種子は実在物とし、種子性は能力と見なしていた。しかし、『俱舍
論』以後の世親の論書においては、この二つの区別は取り去られるとされる。その兵藤
1980 の指摘通り、『縁起経釈』においては「種子」(*bīja*) とは特殊な能力 (**śaktiviśeṣa*)
であるとされる。ゆえに、「因性」(*hetubhāva*) というのも「能力」であって、「実体」を
指すのではないと判断することができる。

したがって、『縁起経釈』「触支」における世親の認識の構造は、経部の「種子説」とも密接に関係しているのである。

6. 『縁起経釈』「触支」における瑜伽行者の認識の構造

『縁起経釈』「触支」において、世親はこのように経部の「種子説」に基づく認識の構造を述べた直後に、瑜伽行者（*yogin）の認識について次のように述べる。

PSVy D. 33b2–4, P. 38a3–5. Cf. 莊（2013a, 48）：

rnal 'byor pa rnams ting nge 'dzin gyi mthu'i bye brag gis sa gzhan dag gi de las
skyes pa'i rnam par shes pas bsgos pa'i rgyud yongs su 'gyur ba'i bye brag gyis
'das pa rnams dran pa'am / ma 'ongs pa la rjes su dpog pa dang / mngon par 'dod
pa sngon myong ba'i rjes su de dang rigs gcig pa'i rjes su dpog par byed dang /
mngon par 'dod pas kyang mngon du ma byas na / 'das pa dang / ma 'ongs pa la
shes pa skye bar mi 'gyur ro //

瑜伽行者たち（*yogin）は、三昧の特殊な力（*samarthyaviśeṣa）によって、他の地に属する（*anyabhūmika）、それ（アーラヤ識）から生じた〔転〕識によって熏習された相続の特殊な変化（*tajjavijñānabhāvitasaṃtatipariṇāmaviśeṣa）によって過去を思い出し、あるいは未来を推量（*anumāna）し、また願望する。〔すなわち〕先に経験した後に、それ（経験したこと）と同類のことを推量し、また願望したとしても、〔識を〕現前させることがないならば、過去と未来とに対する智が生じることはいない。

世親によって紹介される瑜伽行者は、根・境・識の三者が和合することによって、認識が成立するというのではない。ここでは、転識は意根から生じるのではなく、アーラヤ識から生じるとされており、その転識によって熏習された相続の特殊な変化（saṃtatipariṇāmaviśeṣa）によって、過去と未来とに対する智が生じると述べられる。つまり、瑜伽行者はアーラヤ識と転識とによって、

過去や未来に対する智が生じるというのである²⁸⁾。

『成業論』と『縁起経釈』において、世親は「滅尽定」という一切の心的活動が停止した瞑想状態から、再び対象を識別する六識が生じるのは「異熟識」(＝アーラヤ識)によると主張した²⁹⁾。しかし、前述の通り、認識に関しては、あくまでも意根と意識とにものとついて説明しており、瑜伽行者のように「アーラヤ識」を導入して説明していない。

このことから、『縁起経釈』「触支」における世親の認識の構造は、いまだ瑜伽行者の立場には至っていないと考える。

7. おわりに

以上、本稿では、前五識と意識の生起に対する世親の解釈について、徳慧の PSVyT を援用して検討した。検討の結果を整理すれば、以下の通りである。

- (1) 世親は五つの三者（眼根・色・眼識～身根・所触・身識）を「同時生起」するものであって、一方向の「因果関係」になると見なした。
- (2) 一方で、第六の三者（意根・法・意識）に関しては、経時に生じるとしながらも、毘婆沙師のように「過去」の意根を想定せず、「現在」の意根が消滅すると同時に、「未来」の意識が生起するという「異時因果同時説」を主張した。
- (3) このような意識の生起に対する世親の解釈の背景には、「現在有体・過未無体説」の立場がある。世親は自らの「現在有体・過未無体説」の立場と矛盾しないように、意識の生起も解釈したのだと考えられる。
- (4) また、世親の「異時因果同時説」は経部の「種子説」(bija)とも密接に

28) 当該箇所における瑜伽行者の認識の構造は、他の文献との関連等も含め完全にはトレースできていない。ただし、『唯識三十頌』における識の転変説との間に親近性が垣間見える。仏教論理学派の瑜伽行者の認識に関する先行研究としては、岩田 1986, 1987, 護山 2018等に詳しい。

29) この点に関する先行研究として、松田 1982b, 室寺 1986, 1987, 1993等を参照。

関係している。これは「種子」にある芽を生ぜしめる能力であり、意根の場合は意識を生ぜしめる「因性」(*hetubhāva) という能力である。これにより、意根は意識を「現在」に生ぜしめることができるのである。

今回の検討結果に基づけば、『縁起経釈』「触支」における世親の認識の構造は、毘婆沙師の認識の構造とは決別しながらも、いまだ瑜伽行者の認識の構造にまでは至っていない。

また、その世親の認識の構造は「現在有体・過未無体説」や「種子説」等の経部の理論と密接に関係していることも確認できる。したがって、『縁起経釈』「触支」において、世親は「経部」の立場から認識の構造を解釈したと判断するのが妥当ではないであろうか³⁰⁾。

【略号表】

AKBh	<i>Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu</i> , Ed. by P. Pradhan. Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1967.
AKVy	<i>Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā</i> . Ed. by Unrai Wogihara, Tokyo: Association of Abhidharmakośavyākhyā 1932–1936.
PSkV	<i>Sthiramati's Pañcaskandhakavibhāṣā, Part I: Critical edition</i> , Sanskrit Texts from the Tibetan Autonomous Region, No. 16/1, China Tibetology Research Center and Austrian Academy of Sciences, Beijing-Vienna, 2013.
PSVy	<i>Pratītyasamutpādayākhyā</i> . (Tib. <i>rtēn cing 'brel bar 'byung ba dang po'i rnam par dbye ba bzhad pa</i>) : D 3995, P 5496.
PSVyT	<i>*Pratītyasamutpādayākhyāṭīkā</i> . (Tib. <i>rtēn cing 'brel bar 'byung ba dang po'i rnam par dbye ba bstan pa'i rgya cher bzhad pa</i>) : D 3996, P 5497.
LA	<i>Abhidharmakośaṭīkā Lakṣaṇānusāriṇī</i> . (Tib. <i>Chos mngon pa'i mdzod kyi 'grel bshad mtshan nyid kyi rjes su 'brangba zhes bya ba</i>): D4093, P5594.
T.	大正新脩大藏經.
TrBh	<i>Triṃśikābhāṣya. Vijñaptimātratāsiddhi: Deux Traités de Vasubandhu, Viṃśatikā (la Vingtaine) accompagnée d'une Explication en Prose et Triṃśikā (la Trentaine) avec la commentaire de Sthiramati</i> . Ed. Sylvain Lévi, I. Paris: Champion, 1925.
YBh	<i>The Yogācārābhūmi of Ācārya Asaṅga, Part I</i> . Ed. V. Bhattacharya, 1957.

30) この結論は、松田（1982c, 84–85）の下した結論とも矛盾するものではない。

- 『縁起経釈』 PSVy
 『縁起経釈註』 PSVyT
 『俱舍論』 AKBh
 『順正理論』 衆賢造、玄奘訳『阿毘達磨順正理論』(T. No. 1562) .
 『成唯識論』 護法等菩薩造、玄奘訳『成唯識論』(T. No. 1585) .

【参考文献】

- Giuseppe Tucci1930 *A Fragment from the Pratītya-samutpāda-vyākhyā of Vasubandhu*, JRAS, 611–623.
- Muroji Yoshihito1993 *Vasubandhus Interpretation des Pratītyasamutpāda. Alt- Und Neu-Indische Studien* 43, 1–259, Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- 岩田孝1986 「Prajñākaragupta によるヨーガ行者の知の無錯乱性証明の一視点」『印仏研』35(1), 142–145.
- 1987 「ヨーガ行者の知の整合性について——法称説を中心にして——」『比較思想の世界』, 179–206.
- 上田義文1958 『仏教思想史 改訂版』, 永田文昌堂.
- 上田義文1966 「Vijñānapariṇāma の意味」『鈴木学術財団研究年報』2, 1–14.
- 氏家昭夫1967 「唯識説における習気 vāsanā と転変 pariṇāma について」『印仏研』16(1), 169–171.
- 小川宏1980 「触について—三和生触・成触論を中心として—」『印仏研』29(1), 273–276.
- 小谷信千代1975 「saṃtatipariṇāma-viśeṣa と vijñānapariṇāma について」『印仏研』24(1), 73–76.
- 勝又俊教1961 『仏教における心識説の研究』, 山喜房佛書林.
- 加藤純章1989 『経量部の研究』, 春秋社.
- 木村紫2009 「触 sparśa ノート」『東方』25, 144–166.
- 楠本信道2007 『『俱舍論』における世親の縁起観』, 平楽寺書店.
- 櫻部建1953 「経量部の形態」『印仏研』3, 115–116.
- 1969 『俱舍論の研究 界・根品』, 法蔵館.
- 佐々木閑2009 「有部の極微説」『印仏研』57(2), 926–932
- 清水海隆1985 「『瑜伽師地論』の原典研究(III)——意地第2の和訳(その2)——」『大崎學報』140, 9–28.
- 莊崑木2013a 「世親作『縁起経釈』の触支解釈—心の構造と認識—」『仏教文化研究論集』15・16, 26–57.
- 高務祐輝2016 「初期瑜伽行派の対象認識理論について——その起源と展開をめぐって——」『仏教史学会』58(2), 1–23.
- 瀧川郁久1999 「『瑜伽論』における認識の継起」『東洋の思想と宗教』16, 20–37.

- 2008 「スティラマティによる触の解釈」『印仏研』57（1）, 207-212.
- 武田宏道2010 「無我説にともなう認識論上の諸問題—『俱舎論』破我品の所説を中心にして—」『仏教学研究』66, 40-65.
- 立川武蔵1996b 「『唯識三十頌』における仮説と識について（一）」『インド思想と仏教文化 今西順吉教授還暦記念論集』, 345-356.
- 1999d 「『三十頌』安慧注における識の転変」『印仏研』48（1）, 249-257.
- 長尾雅人1978 『中観と唯識』, 岩波書店.
- 中島正淳2019 「シュリーラータにおける認識の構造」『佛教大学仏教学会紀要』24, 119-139.
- 那須円照1999b 「得・非得にかわる種子の理論」『インド学チベット学研究』4, 67-77.
- 那須良彦2008 「俱舎論根品心不相応行論—世親本論と諸註釈の和訳研究（3）—」『インド学チベット学研究』12, 67-95.
- 西義雄1975 『阿毘達磨仏教の研究』, 国書刊行会.
- 原田和宗1997 「〈経量部の「単層の」識の流れ〉という概念への疑問（II）」『インド学チベット学研究』2, 22-57.
- 兵藤一夫1980 「『俱舎論』に見える説一切有部と経量部の異熟説」『仏教思想史』3, 57-88.
- 1982a 「『成業論』における異熟識説」『印仏研』31（2）, 44-47.
- 1982b 「「心 (citta)」の語義解釈」『仏教学セミナー』36, 21-39.
- 2002 「経量部師としてのヤショーミトラ」『櫻部健博士喜寿記念論集 初期仏教からアビダルマへ』, 平楽寺書店, 315-336.
- 福田琢1993 「『俱舎論』における行相」『印仏研』41（2）, 180-184.
- 船山徹2000 「ダルマキールティの六識俱起説」『インドの文化と論理 戸崎宏正博士古稀記念論文集』, 319-346.
- 本庄良文1982e 「三世実行説と有部阿含」『仏教研究』12, 49-61.
- 1989 『梵文和譯 決定義経・註』, 民族社.
- 1992b 「Sāutrāntika」, 『印仏研』40（2）, 61-66.
- 2014ab 『俱舎論註ウパーイカーの研究 訳註篇 上下』, 大蔵出版.
- 松田和信1982b 「世親『縁起経釈 (PSVy)』におけるアーラヤ識の定義」『印仏研』31（1）, 63-66.
- 1982c 「『分別縁起初勝法門経 (ĀVVS)』—経量部世親の縁起説—」『仏教学セミナー』36, 40-70.
- 1983a 「Abhidharmasamuccaya における十二支縁起の解釈」『大谷大学真宗総合研究所研究紀要』1, 29-50.
- 1984a 「Vasubandhu 研究ノート (1)」『印仏研』32-2, 82-85.
- 1984b 「Vasubandhu における三帰依の規定とその応用」『仏教学セミナー』39, 1-16.

- 1984c 「ヴァスヴァンドゥの『縁起経釈論』についての中間報告」『大谷学報』64（2）, 52-53.
- 1984d 「縁起にかんする「雑阿含」の三経典」『仏教研究』14, 89-99.
- 1986 「『成唯識論述記』の伝える世親『縁起論』について」『印仏研』35（1）, 388-391.
- 箕浦暁雄 2002 「アビダルマ文献における心所論の研究—諸法の共存関係論証—」, 大谷大学.
- 2003a 「『順正理論』における心心所法の共存論証」, 『仏教学セミナー』77, 112-88.
- 2003b 「スティラマティとヤショーミトラの大地法理解」, 『印仏研』52（1）, 138-141.
- 2004 「説一切有部における俱有因の定義」, 『大谷大學研究年報』56, 55-94.
- 御牧克己1988 「経量部」, 『岩波講座東洋思想第八巻 インド仏教1』, 岩波書店, 226-260.
- 宮下晴輝1986 「『俱舍論』における本無今有論の背景—『勝義空性経』の解釈をめぐって—」『仏教学セミナー』44, 7-37.
- 室寺義人1986 「『俱舍論』・『成業論』・『縁起経釈』」『密教文化』156, 53-82.
- 1987 「アーラヤ識の存在論証について」『印仏研』36（1）, 119-126.
- 1993 「ヴァスヴァンドゥによるアーラヤ識概念の受容とその応用」『高野山大学論叢』28, 23-59.
- 1994a 「「不動業」(ānejya / āniñjya-karma) について」『日本仏教学会編 仏教における聖と俗』, 123-146.
- 1995a 「bheda についての仏教教義解釈」『印仏研』43（2）, 139-143.
- 1999 「縁起と「滅」——阿難と舎利弗の末裔たち——」『高野山大学論叢』34, 1-20.
- 護山真也2018 「ヨーガ行者による過去や未来の認識について」『印仏研』66（2）, 181-186.
- 森山清徹1996 「中観派と経量部の因果論論争—竿秤の上下 (tulādaṇḍanāmonnāma) の喩例を巡って—」『印仏研』, 43（1）, 151-156.
- 山口益1951 『世親の成業論』, 法蔵館.
- 横山紘一1982 「世親の識転変」『講座・大乘仏教8 唯識思想』, 春秋社, 113-144.
- 李鐘徹2001 『世親思想の研究——釈軌論を中心として——』, 山喜房佛書林.
- 渡辺隆生1984 「唯識説における「縁起の正理」」『仏教学研究』39, 87-116.